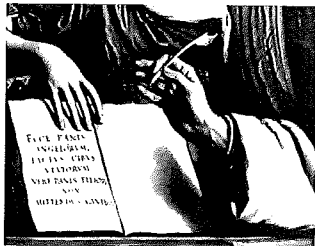


DIVUS THOMAS



Anno 118° - 2015 - maggio/agosto

Non essere

Contributi di	Giuseppe Barzaghi	Gaetano Rametta
	Paul Clavier	Carlo Scilironi
	Franca D'Agostini	Davide Spanio
	Massimo Donà	Luigi Vero Tarca
	Olga Lizzini	Mauro Visentin
	Paolo Pagani	

NIHIL ED EX NIHILO: NOTE SUL SENSO DELL'AGIRE DIVINO NELLA METAFISICA DI AVICENNA

OLGA L. LIZZINI*

Gli studi hanno ormai mostrato con chiarezza come Avicenna¹ ri-consideri, trasformandoli, diversi aspetti del pensiero aristotelico². La definizione delle seconde intenzioni intelligibili, la teorizzazione di una fondamentale composizione ontologica nelle sostanze del mondo – ossia la cosiddetta distinzione o composizione di essenza ed esistenza –, la definizione del moto celeste, la concezione dell'origine e al tempo stesso dell'eternità del mondo, non sono che gli esempi maggiori dell'opera di integrazione ed elaborazione cui Avicenna sottopone il materiale aristotelico. È su uno degli aspetti di tale elaborazione – i cui principi ispiratori si devono, almeno in parte, al neoplatonismo – che intendo soffermarmi in questo contributo, e cioè sulla questione – fondamentale in metafisica – del non essere e su quella – che le è correlata – della pensabilità del passaggio dal non essere all'essere. In particolare, si tratterà

* Vrije Universiteit, Amsterdam.

¹ Ibn Sīnā, 980-1037.

² Il lavoro di Dimitri Gutas – *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* – è uscito in una versione profondamente rivista e aggiornata nel 2014 (Brill, Leiden). In italiano è disponibile la traduzione dell'edizione del 1988 (integrata con alcuni saggi), D. GUTAS, *Avicenna e la tradizione aristotelica. Introduzione alla lettura delle opere filosofiche di Avicenna*, Brepols-Pagina, Bari 2007 (traduzione italiana di M. Benedetto).

di tornare sulla discussione intorno all'origine del mondo ovvero, in termini teologici, sulla creazione³.

Avicenna conduce la propria discussione a partire dal riconoscimento dell'impossibilità di qualunque predicazione che pretenda di investire il non essere in senso assoluto⁴ e giunge così a concludere che è possibile riferirsi al Principio come a una causa d'essere solo in virtù di una ridefinizione dell'idea – e quindi del termine – della creazione: non si può parlare di creazione *dal nulla* e le categorie concettuali del Kalām, in virtù delle quali la creazione è pensata in

relazione all'inesistenza del mondo, vanno rivisitate e sottomesse al vaglio della filosofia⁵.

L'esame (o il riesame) di alcuni passaggi permetterà di fermare i punti appena introdotti e consentirà per altro di verificare alcuni elementi dell'ontologia avicenniana. Da una parte, si preciserà in quale senso per Avicenna tutto ciò che non è il Principio necessario è in sé un *doppio* e perciò un composto⁶. Dall'altra, a partire dalla fondamentale composizione del reale, si confermerà come proprio nella sua negazione si inscrive la definizione del Primo Principio: il Primo intanto è, in quanto è incomposto e uno, ed è cioè solo essere o esistenza, senza alcuna partizione e senza alcuna limitazione 'essenziale' ovvero dipendente dall'essenza⁷. Infine, anche il senso ultimo della fondamentale coincidenza, nel Primo di essere e

³ Da una diversa angolazione, ho già avuto modo di esaminare la questione della creazione dal nulla in due lavori: O. LIZZINI, *Il nulla (al-'adam), l'inesistente (al-mā'dūm), la cosa (al-shay')*: note intorno alla terminologia e alla dottrina della creazione dal nulla nel pensiero islamico, in M. LENZI, A. MAIERÜ (a cura di), *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età moderna*, Lessico Intellettuale Europeo, Roma 2009, pp. 63-103; O. LIZZINI, *Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della Metafisica e della Fisica di Avicenna*, Edizioni di pagina, Bari 2011. A questi lavori rimando anche per la bibliografia essenziale sulla questione del nulla e della creazione dal nulla. Per i testi di Avicenna qui citati, v. *Ilāhiyyāt*: Ibn Sīnā, K. al-Šifā'. *Al-Ilāhiyyāt (Al-Shifā'. La Métaphysique)*, t. I, traités I-V, éd. par G. C. ANAWATI, S. ZAYED, révision et introduction par I. MADKOUR; t. II, traités VI-X, texte établi et édité par M. Y. MOUSA, S. DUNYA, S. ZAYED, revu et précédé d'une introduction par le dr. I. MADKOUR, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, Ministère de la Culture et de l'Orientation, Le Caire 1960 [ristampa iraniana: 1404 h./1984-85]; cf. *Libet de philosophia prima sive scientia divina*, I. [Livres I-IV]. 2. [Livres V-X]. 3. *philosophia prima sive scientia divina*, I. [Livres I-IV]. 2. [Livres V-X]. 3. [Lexiques]. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIEL, introduction doctrinale par G. VERBEKE, Louvain-la-Neuve – Leiden: Peeters 1977, 1980, 1983. Per il testo della metafisica in traduzione italiana (e le possibili correzioni al testo edito), cf. AVICENNA, *Metafisica. La scienza delle cose divine dal Libro della guarigione (Kitāb al-Šifā')*. Testo arabo a fronte, testo latino in nota. Traduzione editoriale di P. PORRO, Bompiani, Milano 2006; O. LIZZINI, Prefazione e cura editoriale di P. PORRO, Bompiani, Milano 2006; AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. BERTOLACCI, Utet, Torino 2007.

⁴ Cf. *infra*, p. 236.

⁵ Cf. O. LIZZINI, *Fluxus (fayḍ)*, cit., pp. 236-277. Anche la questione del male – che occupa interamente la sesta sezione del nono trattato della *Metafisica* di Avicenna (*Ilāhiyyāt* IX, 6) – è un luogo interessante per la questione del non-essere. A guida dell'argomentazione sta – anche in questo caso – l'impossibilità di predicare il nulla assoluto: il male inteso in senso assoluto coinciderebbe, infatti, con il nulla, cosicché si deve concludere che il male assoluto non può darsi. Per questo tema – che finisce per assegnare una connotazione etica all'emanazione –, cf. ancora *Fluxus (fayḍ)*, cit., pp. 300-315.

⁶ *Ilāh*, I, 7, p. 47, 18-19. Per quanto Avicenna parli di una distinzione e quindi di una composizione, non si può semplicemente concludere che la cosa esistente sia un "tutto" distinguibile nelle sue "parti", su questo, cf. A. BERTOLACCI, *The Distinction between Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: the Text and Its Context*, in G. OWIS, D. REISMAN (eds.), *Islamic Philosophy, Science, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden – Boston 2012, pp. 257-288; D. DE HAAN, *A mereological construal of the primary notions Being and Tying in Avicenna and Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 88, 2 2014, pp. 335-360.

⁷ Sul senso del Principio che è solo esistenza, cf. *Ilāh*, I e in proposito P. PORRO, *Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas*, in D. N. HASSE, A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, de Gruyter, Berlin – New York 2011, pp. 275-307.

agire dovrebbe chiarirsi. La questione del non essere, infatti, permette di illustrare come Avicenna si inserisca pienamente nell'orizzonte neoplatonico – il mondo deriva da un Principio da cui è intrinsecamente "distinto" (*mubtā'in*) e che è rispetto ad esso trascendente⁸ – e al tempo stesso dia voce a un motivo che, questo stesso orizzonte, lo modula, se non lo corregge. Avicenna si allontana, infatti, da Plotino in un aspetto fondamentale della sua ontologia (e henologia): se per Plotino l'Uno è al di sopra dell'essere, per Avicenna l'uno (il Principio uno) è al di sopra o al di là della quiddità⁹, ma non al di sopra dell'essere¹⁰. Così se, da una parte, la metafisica avicenniana consente di iscrivere il rapporto tra il Primo e il mondo in quello dell'analogia dell'essere (e ciò – come alcuni studiosi rilevano – in virtù della concezione di una fondamentale univocità dell'esistenza)¹¹, dall'altra, essa finisce in un certo modo per affermare l'esistenza del Principio come al di sopra o al di là della "realtà"¹².

Vediamo allora di esaminare più da vicino gli ambiti della discussione qui richiamati.

⁸ Su questo, cf. *Ilāh*, IX, 4, p. 403, 13 e cf. *Ilāh*, 257, 10-14, nonché il passo del *Libro della genesi e del Ritorno* qui citato, cf. *infra* p. 232 per cui *K. al-Mabād wa-al-Ma'ād*, A. Nūrānī, Mu'assasa Matal'at Daneshga Mc Gil, Tehran 1342h/1984; cf. *Genèse et retour: Livre de la Genèse et du Retour*. Traduction Française intégrale par J. R. Michot, version exploratoire, Bruxelles 1994 [ed. in rete 2002].

⁹ Di converso la quiddità è al di sopra dell'uno: si veda la discussione sulla quiddità in *Ilāh*, V, 1: la quiddità non è né uno né molti.

¹⁰ *Ilāh*, VIII, 7, p. 367, 14-15 (cf. VIII, 4, pp. 343, 16-344, 346, 11-12).

¹¹ Cf. almeno T. KOUTZAROVA, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 211-258; A. TRENGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence (taṣṭik al-wuḡūd) and its Greek and Arabic sources*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. F. Opwis, D. C. Reisman, Brill, Leiden 2012, pp. 327-363.

¹² Sul rapporto tra 'cosa' (*ṣay'/res*) e quiddità (*māṭiyat/quidditas*), e quindi cosalità/realtà e quiddità, cf. *Ilāh*, I, 5.

I. CREATIO EX NIHILO: UNA RIDEFINIZIONE

Pur seguendo Aristotele nell'idea fondamentale dell'eternità del mondo – il tutto è eterno e non ha dunque un inizio temporale –, Avicenna accoglie nel proprio sistema la domanda sull'*origine* e dunque l'idea di un passaggio dal non-essere all'essere¹³. In altri termini, il mondo non ha origine *nel tempo*, ma questo non significa che esso non abbia origine *nell'essere*. Avicenna rifiuta la dimostrazione di un Primo principio che sia un semplice motore del mondo (e ne sia pertanto esclusivamente la causa finale) e insiste sull'idea di una causalità efficiente dell'essere: il Primo principio in tanto è un Principio, in quanto è causa d'essere¹⁴. La questione dell'origine (e perciò del passaggio dal non essere all'essere) è, del resto, parte integrante dell'ambiente filosofico da cui Avicenna proviene. Già i testi del neoplatonismo greco-arabo presentavano il Principio e la sua azione all'interno di un disegno metafisico globale, il cui problema di fondo era quello dell'origine del Tutto. E anzi proprio la domanda sull'origine e la conseguente idea di un Principio efficiente – assolutamente – evidentemente assimilabile all'idea monoteista di un "creatore" – a costituire il motivo essenziale della diffusione di cui godettero i testi neoplatonici in ambiente arabo, considerati, come poi sarà per il *Liber de causis* in ambito latino, come il coronamento della *Metafisica* di Aristotele e la sua «teologia». Tali testi rivelano un fondamentale riuso degli elementi essenziali della metafisica aristotelica (materia, forma, atto, potenza) alla luce dei principi platoniani, procliani e – come alcuni studi hanno potuto mostrare –

¹³ Su questo cf., almeno, E. BRÉHIER, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 26, 1919, pp. 443-475 [poi in Id., *Études de Philosophie antique*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, pp. 248-283].

¹⁴ Secondo un'idea del neoplatonismo greco-arabo; cf. almeno R. TAYLOR, *Primary Causality and ibdā' (create) in the Liber de causis. Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens. Festschrift zum 70. Geburtstag von Günther Menschling*, hrsg. Alia Menschling-Estakhr and Michael Städtler, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 115-136.

almeno in parte dionisiani, e danno così conto di un Principio uno, causa dell'essere, e di un universo gerarchicamente orientato¹⁵.

Al neoplatonismo va poi accostato l'impulso che ad Avicenna deriva dai pensatori che lo precedono e che dagli scritti del neoplatonismo greco-arabo dipendono strettamente: principalmente al-Kindī, i cristiani della scuola di al-Fārābī, e lo stesso al-Fārābī. Pur se in modi diversi – al-Kindī, per esempio, rifiuta l'idea di un mondo eterno, laddove al-Fārābī è perfettamente emanatista – la questione dell'origine e del Principio quale causa d'essere è riconoscibile in tutti questi autori. In particolare, il primo tentativo di attribuire al Principio in maniera esplicita – anche se non inequivoca – una creazione assoluta e a partire “dal non-essere” si riconosce nell'*Epistola sull'agente vero* di al-Kindī¹⁶. A parte vanno poi richiamate le posizioni dei teologi del Kalām con cui Avicenna – vi si farà riferimento – pare instaurare un vero e proprio dialogo polemico. La principale preoccupazione di Avicenna consiste, infatti, nel pensare l'assolutezza dell'agire divino in termini filosoficamente coerenti. Già un testo giovanile come il *Libro della Genesi e del Ritorno* costituisce un buon punto d'osservazione in questo senso.

¹⁵ Per questi testi, su cui esiste ormai una vasta letteratura, cf. almeno D'ANCONA COSTA, *La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge. Le Liber de Causis par rapport à ses sources*, in *Recherches, sur le Liber de causis*, Vrin, Paris 1995, pp. 121-154; C. D'ANCONA, *La notion de cause dans les textes néoplatoniciens arabes*, in G. CHIESA, L. FREJER (éd. par), *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Gênevè, Lausanne, Neuchâtel 1999 [Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 20], pp. 47-68; P. ADAMSON, *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London 2002. D'ANCONA, *Avicenna and the Liber de Causis: A Contribution to the Dossier*, in «*Revista Española de Filosofía medieval*», 7, 2000, pp. 95-114.

¹⁶ Cf. anche l'*Epistola sulle definizioni e le descrizioni delle cose*. Alcune delle formule di al-Kindī si ritrovano in Avicenna, forse per via della comune fonte neoplatonica; per questo e per le difficoltà interne alla definizione della *creatio ex nihilo* in al-Kindī, rimando ancora a «*Il nulla (al-'adam), l'inestistente (al-ma'dūm), la cosa (al-shay')*» note intorno alla terminologia e alla dottrina della creazione dal nulla nel pensiero islamico».

Una volta esposto il processo di intelligenza del Principio e mostrata la necessità non meramente naturale (il processo in virtù del quale il Principio intende il conseguire delle cose a partire da se stesso è interno al Principio ma non inconsapevole)¹⁷, Avicenna distingue in questo scritto la propria dottrina da quella che ascrive alla “gente comune” (*al-'āmma*): l'idea comune di creazione si riferisce a un Principio che non è tale da instaurare in assoluto (*mutadī*) l'esistenza perché, più che un creatore, concepisce l'autore di un'esistenza nuova (*ḡadāṭ*):

L'esistenza di quel che esiste a partire dal [Principio] è per via di un conseguire [necessario] rispetto all'esistenza [del Principio]: segue l'esistenza del [Principio] senza che questa sia in vista dell'esistenza di una cosa altra [rispetto a Sé]. [Il Principio] è l'agente del Tutto nel senso che è l'esistente a partire dal quale ogni esistenza fluisce (*yafīdu*), mentre la Sua esistenza è per sé ed è distinta da ogni altra esistenza. Quando diciamo ‘Esso è agente del Tutto’ non intendiamo dire che Esso sia [tale da] dare (*mu'ṭi*) al Tutto un'esistenza nuova (*awḡūd ḡadīṭ*), dopo che sul Tutto avrebbe dominato l'inestistenza, [e cioè] benché questo sia il significato di ‘agente del Tutto’ per la [gente] comune che, infatti, pretende che tale agente sia agente o nel senso che da esso è emanata un'esistenza (*sādara 'an-hu*), o nel senso che da Esso l'esistenza [prima] non emanava (*lam yaktun al-awḡūd yasdūr 'an-hu*), oppure nel senso dell'insieme delle due cose¹⁸.

Il significato generalmente attribuito all'atto creativo di Dio, che ha creato o crea e prima non creava, assomiglia l'‘azione’ divina – che dovrebbe essere concepita come unica e assoluta – a quella di un qualunque principio agente che, agendo in un tempo distinto dal

¹⁷ *Mabūdā'*, p. 76, 8-14; cf. i passi della *Metafisica* (*Ullahiyāt*) citati *infra*; qualche osservazione su questo tema anche in R. ACAR, *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, Brill, Leiden – Boston 2005, pp. 131-149.

¹⁸ *Mabūdā'*, p. 76, 8-14; *Genèse*, p. 52.

prima e dal poi, finisce per esser considerato agente in quanto prima non agiva e poi agisce in atto¹⁹, e perciò – secondo il senso principe dell'agire aristotelico – in quanto può prima agire e poi non più agire²⁰. Nella concezione comune, cioè, il Creatore è assimilabile al principio agente così come lo esemplifica l'immagine del costruttore che precede la propria costruzione nel tempo. Si rivela allora come, con il termine *'innma* – che indica eminentemente il 'popolo', la 'massa' o 'gente comune' in opposizione all'*'elite*²¹ –, Avicenna alluda qui anche ai teologi, la cui concezione della creazione è comunemente accettata, ossia non sottoposta all'analisi speculativa (è dialettica e non dimostrativa), e pone l'azione divina nel tempo. Nella concezione della teologia, intanto è possibile affermare che Dio 'crea', in quanto è possibile distinguere un momento ideale in cui il mondo non esisteva da quello in cui se ne afferma l'esistenza; lo stesso termine *'muldat*, con cui i teologi indicano lo statuto creaturale del mondo, ha un'ineludibile connotazione temporale²². E anzi in primo luogo la posizione della teologia – che inserisce l'azione di Dio nella *continuità del tempo*, e ne nega l'assolutezza – a essere insostenibile sul piano filosofico. E questo per diverse ragioni.

In primo luogo, la posizione della teologia finisce per ontologizzare il non-essere: essa assegna, infatti, uno "spazio" all'inesistenza che precede il mondo²³ e le attribuisce quindi un dominio, un potere (questa l'immagine che si riconosce nel passaggio del *Libro della Genesi e del Ritorno* qui riportato e che è evocata da Avicenna anche

nella *Metafisica*)²⁴. Proprio in quanto pone un "agente" che sia tale da agire in un certo momento o a partire da un certo momento, l'idea teologica della creazione non solo attribuisce un mutamento di stato al Principio (che da non creatore diviene creatore²⁵), ma inoltre sancisce un "prima" nel quale "pone" per così dire il non essere che avrebbe preceduto le cose e anzi fa, di questo "prima", la condizione della causalità. L'inesistenza che precede le cose diventa cioè una condizione della creazione, con la paradossale conseguenza di dover considerare il creatore come tale proprio in quanto (in un certo momento) non crea (e di considerarlo non-creatore in quanto crea):

[...] se [il Creatore] fosse agente perché [prima] non aveva dato l'esistenza, allora diventerebbe non agente nel dare l'esistenza, cioè [sarebbe agente] in quanto da Esso non si aveva emanazione²⁶.

In secondo luogo, pensare la causalità divina nel tempo significa fare del non essere delle cose una parte integrante del loro successivo essere "poste in essere". Ma il non essere – e dunque il non essere che precederebbe temporalmente la cosa – non può entrare nel rapporto di causalità che definisce la creazione:

se [si dicesse che] è agente perché ha dato l'esistenza a qualcosa che non aveva esistenza e a cui non la dava, allora [si dovrebbe dire che] l'acquisizione (*al-fī'idā*) [che viene] da Esso non riguarda tale inesistenza precedente. Infatti, tale inesistenza non ha avuto bisogno di una causa ma piuttosto dell'inesistenza della causa²⁷.

¹⁹ Cf. *Ilāh*, VI, 1, p. 263, 3-13.

²⁰ Si veda ARIST., *Metaph.*, IX, 3-4. L'obiezione dei Megarici rivela come il tempo (il prima e il poi) sia necessario ad Aristotele per dimostrare la potenzialità. Su questo, cf. J. BEER, *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford University Press, Oxford 2009 (on-line edition 2010).

²¹ Su questo, cf. le occorrenze in Lane e in Kaziminski, s.v.

²² Ho proposto alcuni riferimenti in O. LIZZINI, *Fluxus*, cit. Appendice I, pp. 576-578.

²³ Per l'immagine dello spazio, cf. *infin* il passaggio cit. in *Tā'īlāt*, p. 138, 21-26.

²⁴ Cf. *infin* il passaggio citato *Ilāh*, 342, 15 e sgg.

²⁵ Questo argomento viene da Proclo, cf. almeno J. MCGINNIS, *Avicenna*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 178-181, cf. *Ilāh*, IV, 1, pp. 165, 9-166, 9 in cui Avicenna distingue la causa per essenza e la causa possibile.

²⁶ *Mabūd*, p. 76, 15-77, 2. Michot (*Genèse*, p. 52) espunge il passo e traduce: «S'il était agent pour ne pas avoir donné l'existence, il deviendrait non-agent en dominant l'existence».

²⁷ *Mabūd*, p. 76, 15-77, 2.

Come Avicenna precisa nella sua *Metafisica*, la causalità dell'agente investe l'esistenza del causato, non la sua inesistenza, e non può quindi riguardare l'inesistenza che precederebbe l'esistenza del causato:

l'esistenza [del causato] dopo l'inesistenza (*wuḡuḡu-lu ba'da al-'adam*) è qualcosa (*amr*) che non si deve a nessuna causa. Infatti, la sua esistenza non può affatto essere se non dopo l'inesistenza e quel che non è possibile non ha causa²⁸.

Per altro, se si potesse considerare l'inesistenza nel rapporto di causalità che lega la causa agente divina al mondo causato, la causalità divina ne sarebbe come relativizzata: una causa che causi a partire da un certo momento o in un certo momento, senza avere causato prima, non è infatti "sempre in atto", laddove la causa che sia tale in senso assoluto deve essere sempre in atto, cosicché niente preceda la sua "azione". Anche in questo senso il tempo è un concetto discriminante per l'assolutezza dell'agire. Il seguito del passo da cui si è qui partiti è in tal senso significativo:

Quando diciamo 'Esso è agente del Tutto' non intendiamo dire che Esso è [tale da] dare (*mu'ti*) al Tutto un'esistenza nuova (*wuḡuḡa ḡadā*), dopo che sul Tutto avrebbe dominato l'inesistenza [...]. [Se il Primo fosse agente] a) [...] nel senso che da Esso emanasse un'esistenza, [in modo tale da non dover] considerare lo stato di inesistenza [che spetterebbe a] tale esistenza, l'agente più nobile (*afīḍ*) sarebbe quello a partire dal quale l'esistenza sarebbe più continua. [...] L'acquisizione (*al-fī'idā*) [che viene] da parte Sua consiste [...] nel fatto che per qualcosa di diverso da Sé c'è un'esistenza, e in ciò sta la nobiltà di questo attributo che si chiama 'atto' [o 'azione']²⁹.

²⁸ *Ilh.*, VI, 1, p. 260, 7-9. Questo testo è importante. È in questo passaggio, infatti, che Avicenna passa dall'inesistenza che precede il causato in senso temporale a quella che appartiene al causato in senso logico-ontologico e che corrisponde in certo modo al possibile.

²⁹ *Mabūd'*, p. 76, 8-14; *Genèse*, p. 52.

La discussione coinvolge, infine, la terminologia. Il causare divino può chiamarsi 'atto' ('azione' o 'agire') fin tanto che non si prenda in considerazione l'inesistenza che avrebbe preceduto il mondo, facendone un tratto essenziale al rapporto che il Primo ha verso il Tutto. Altrimenti, pur essendo la questione del nome "esterna" rispetto allo scopo che il filosofo deve proporsi, si sarà costretti a ricercare per questo rapporto "un nome che lo superi e che indichi una nozione (*ma'nā*) più eminente di [quella] di 'atto' [o 'agire' o 'azione']"³⁰. Avicenna esibisce così la difficoltà intrinseca alla definizione dell'agire divino: da una parte, il Principio deve presupporci agire "dal nulla" ma, dall'altra, non si può includere il nulla nella definizione del suo atto. Il termine *ibdā'*, che comunemente sta a indicare una "invenzione nuova che non è a partire da una materia"³¹, va dunque interpretato. Il significato che "i sapienti" – ossia i filosofi – attribuiscono al termine è, infatti, "far essere continuativamente qualcosa che, per sé, non è" (*idāmatiḥ ta'yīs mā huwa bi-dāḥi-hi laysa*)³². Tale continuo far essere non dipende da una causa diversa dall'essenza del Primo (*lā taḥa allāqu bi-illatīn ḡayri dāṭi l-awwalī*)³³ e non acquiesce il proprio senso in quanto si prende in considerazione – ossia si pone – un'inesistenza nel tempo (l'inesistenza è della cosa creata, ossia è ad essa attribuita perché da essa in sé meritata). Ogni mediazione è quindi esclusa: quella di una materia (*māḍā*), di uno strumento (*ālā*), o di un'altra qualunque cosa (*ma'nā*) o intenzione (*ma'nā*)³⁴. Per Avicenna l'"atto", ossia l'"agire" (*fī'l*) così concepito, è

³⁰ *Mabūd'*, p. 76, 8-14; *Genèse*, p. 52.

³¹ *Mabūd'*, p. 77, 9-10; *Genèse*, p. 53: «l'invention nouvelle qui ne se fait pas à partir d'une matière». In questo senso "comune" il significato di *ibdā'* è la messa in atto o la produzione di qualcosa di nuovo che non è a partire dalla materia; torna il significato che Avicenna ha presentato nel paragrafo precedente.

³² *Mabūd'*, p. 77, 10 (che ha *laysa* in luogo di *laysa*: "far essere continuativamente" o "far perdurare nell'essere qualcosa che in sé è non essere"); *Genèse*, p. 53. Lo stesso termine *ta'yīs* torna in *Ilh.*, VIII, 3, p. 342, 17 e occorre nel *K. al-Hudūd* nella definizione di *ibdā'* (cf. *Fluxus*, pp. 573-574).

³³ *Mabūd'*, p. 77, 11; *Genèse*, p. 53.

³⁴ *Mabūd'*, p. 77, 10-11; *Michot*, *Genèse*, p. 53: «Quant aux Sages, ils veulent dire par 'ibdā' la continuation du faire-être quelque chose qui, par son essence,

migliore o più nobile (*afḥal*) di ciò che si intende normalmente con 'azione' (*ʿfiʿl*). L'azione continuativa è, infatti, la sola che possa dar propriamente conto dell'assolutezza dell'agire del Primo, ossia dell'"instaurazione" o creazione assoluta (*ibdaʿ*).

La concezione teologica della creazione dal nulla nel tempo (c'è un tempo in cui il Principio non crea e il mondo non esiste) va quindi confutata anche perché implicitamente riduce l'azione creatrice di Dio allo schema aristotelico tradizionale. Essa, cioè, non sottrae la Causa prima al meccanismo di potenza e atto e ne nega, di fatto, la trascendenza. Rifiutare il tempo significa allora propriamente riconoscere l'inadeguatezza delle categorie di potenza e atto a spiegare l'agire divino. L'idea del passare dalla potenza all'atto che – seguendo Aristotele – Avicenna applica al mutamento in tutte le sue modulazioni (fra queste, l'intellezione), non può servire per illustrare l'origine dell'essere. Questa ha al suo centro la nozione di possibilità che non è, almeno non immediatamente, riconducibile alla potenza. Se, infatti, quest'ultima è orientata all'atto ed è sempre relativa (la potenza cessa di essere laddove diventa atto), la possibilità (secondo la definizione bilaterale del possibile) si costituisce precisamente a partire dall'alternativa tra esistenza e non esistenza; la possibilità, inoltre, resta in sé sempre tale e non è mai relativa: rispetto alla propria essenza, la cosa è sempre possibile, anche quando esiste necessariamente in virtù di altro³⁵. Si rivela allora chiaramente come l'immagine che spiega la creazione non possa essere quella del costruttore³⁶, questa significa l'azione, ma l'atto divino è continuativo (è sempre in atto) e va rappresentato piuttosto con un'altra delle immagini dell'agire aristotelico: quella del

n'est pas, continuation ne se rattachant à nulle autre cause que l'essence du Premier, ni à une matière, ni à un instrument, ni à une intention, ni à une médiation».

³⁵ Su questo, cf. *Fiṭrūs*, cit., pp. 127.

³⁶ Cf. *Ilāh*, IV, 1, p. 167, 1-5. Su un altro piano (quello dell'intellezione della forma che precede la cosa), l'immagine della causalità divina è invece quella dell'architetto o artefice; cf. *Ilāh*, VIII, p. 363, 6-11.

vedere o – più esattamente – del pensare. L'agire di Dio non è un moto o un'azione, ma uno stato d'attualità o un'attività³⁷. Si chiarisce così il vero motivo della ridefinizione del lessico della creazione che Avicenna mette in opera contro il Kalām. L'elemento discriminante tra i due significati del termine "instaurazione" – *ibdaʿ* – quello comune (e teologico) e quello (proprio e) filosofico –, è il tempo che determina il carattere dell'agire e il suo rapporto con la potenza. Per questo, solo pensata al di fuori del tempo l'azione divina è assoluta. Le premesse di Avicenna sono, del resto, le stesse della teologia: se egli discute e ridefinisce il concetto di creazione dei teologi, è perché ne porta alle estreme conseguenze la stessa formulazione. I teologi identificano la creazione con la produzione di qualcosa in assenza di una mediazione materiale³⁸, ma non si accorgono che la necessità di ricusare qualunque mediazione comporta che si escluda dall'agire divino non solo uno strumento, una materia, un'intenzione, bensì lo stesso tempo. È la filosofia a capirlo: eliminando la mediazione del tempo, la filosofia attribuisce così *continuità* all'atto creativo divino e concepisce perciò l'agire non più nei termini del passaggio dalla potenza all'atto, ma nei termini dell'agire sempre in atto, *ossia dell'essere in atto* in cui – secondo la lettura neoplatonica – potere agire, agire e, infine, essere coincidono³⁹. Con la continuità, Avicenna esprime dunque la necessità di attribuire al Principio un atto assoluto, laddove un'azione che si dia come un passare dalla potenza all'atto e che sia *in un momento* o *a partire da un certo momento*, concepisce un'inesistenza "precedente" e finisce per non essere assoluta. Finché si affermano un "momento della creazione" e un "momento della non creazione", e si delimita perciò stesso un ambito per l'agire divino – cui è così sottratta l'assolutezza che dovrebbe spettargli –, non si può dire che Dio crei "dal nulla". Al contrario, l'instaurazione nel senso filosofico, proprio perché non presume alcun ambito temporale che la comprenda, dà conto – secondo Avicenna – di un togliimento assoluto dell'inesi-

³⁷ Cf. le distinzioni di Aristotele in *Metafisica Theta* 6 a proposito dell'azione continuativa – l'attività.

³⁸ Cf. *supra* pp. 233-234, n. 34, la definizione di *ibdaʿ*.

³⁹ Su questo, cf. *infra*, p. 241.

stenza (è veramente *creatio ex nihilo*). L'instaurazione assoluta non toglie un non-essere che, precedendo l'essere, finisce per assumere contraddittoriamente un proprio spessore ontologico: essa toglie il non-essere perché, coerentemente, non lo pone. La continuità che la filosofia attribuisce allo "agire" di Dio al di fuori di qualunque connotazione temporale è perciò la vera interpretazione della creazione assoluta e permette, per altro, una definizione dell'atto creativo in positivo. Laddove la definizione della teologia si limita, per così dire, a (pretendere di) escludere o negare che vi sia altro rispetto a Dio, senza dar conto di come si produca l'atto creativo, la definizione emanatista spiega l'emanazione del tutto a partire dall'attività del pensiero (l'atto di intelligenza del Primo) e anche in questo senso dà conto di un vero e proprio processo causale.

II. LA RIDEFINIZIONE NELLA METAFISICA (AL-ILĀHIYYĀT)

La premessa da cui il discorso avicenniano è sostenuto si rintraccia nel primo trattato della *Metafisica* del K. al-Sijā, il *Libro della Guarigione*, in un passaggio in cui Avicenna determina chiaramente come predicare qualcosa dell'inesistente (*ma'dūm*) significhi farne un esistente (*ma'wūd*):

E quanto al predicato [ossia alla predicazione], esso si ha in quanto esso è sempre [predicato] di qualcosa che ha una realtà nella mente. Dell'inesistente assoluto non si ha predicazione in senso affermativo (*bi-l-iḡāb*), e anche quando se ne ha una in senso negativo (*bi-l-salb*), nella mente gli si attribuisce un'esistenza, da un certo punto di vista. Il nostro dire "è" (*huruu*) implica, infatti, una designazione (*iṣṭirā*) e la designazione dell'inesistente – che non ha forma nella mente, sotto nessun aspetto – è impossibile. Come si potrà quindi affermare qualcosa dell'inesistente?⁴⁰

⁴⁰ Cf. *Ilāh.*, I, 5, p. 32, 12-16; *Liber de philos. prima*, pp. 36-37: «[...] eo quod enunciatio semper est de eo quod certificatum est in intellectu. Unde de non esse

Avicenna sa che l'inesistente che è tale in assoluto non ha neppure un'esistenza mentale⁴¹. Dell'inesistenza non si può quindi dare alcuna predicazione, né in senso affermativo né in senso negativo. Anche negandola, infatti, le "si attribuisce un'esistenza". Come si è osservato, parlare di un'inesistenza che abbia preceduto la creazione significa attribuire all'inesistenza un "dominio" sulle cose e dar conto perciò di nient'altro che di una novità nell'essere (un'esistenza *nuova* dopo il supposto e in realtà aporetico 'dominio' che spetterebbe all'inesistenza⁴²). Questa stessa idea si riconosce, espressa nei termini tradizionali dell'eternità del mondo, in un passo del *Libro delle annotazioni* in cui i teologi della *mu'tazila* – la prima corrente propriamente teologica, detta 'razionalistica' del Kalām – sono esplicitamente nominati. L'impossibilità che si deve registrare nel negare l'esistenza si dimostra analoga a quella con cui si deve rilevare l'impossibilità di "rimuovere il tempo"; la contraddizione di un tempo rimosso è spiegata da Avicenna con l'immagine – che si è già evocata – dello spazio vuoto:

Il tempo non è possibile rimuoverlo nella rappresentazione immaginativa (*fi l-waḥm*). Infatti, se lo si immaginasse rimosso, si avrebbe necessariamente l'immagine di un'esistenza temporale in cui il tempo sarebbe rimosso. Per questo i *mu'tazilī* stabiliscono un'estensione temporale tra il Primo e la creazione del mondo e la chiamano "inesistenza"

absolute non enunciatur aliquid affirmative. Sed si enunciatur aliquid negative etiam, certe iam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu. Nostra autem dictio, scilicet est, continet in se designationem. Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est. Quomodo enim de non esse potest enunciari res?

⁴¹ *Ilāh.*, I, 5, p. 32, 2-3: «Con 'la cosa', dunque, si vuole indicare questa *intenzione*, e il fatto che ad essa consegna necessariamente l'*intenzione* dell'esistenza non se ne separa mai. Anzi, l'*intenzione* dell'esistente la segue sempre: essa, infatti, o è esistente nei singoli [individui] oppure è esistente nell'estimativa e nell'intelletto. E se non fosse così, non sarebbe una cosa (o 'non sarebbe nulla')».

⁴² Per non essere aporetico questo dominio investe la materia; cf. *infra*, n. 46.

(*al-lā-wuḡḡnā*). E questo è come se tu stabilissi un vuoto (*ḡalāʿ*) in cui sarebbe l'esistenza del mondo; immaginando di rimuovere il mondo, si avrebbe necessariamente l'esistenza delle dimensioni; ci si immaginerebbe, infatti, sempre uno [spazio] vuoto (*ḡalāʿ*) infinito; e per questo si immaginerebbe un'estensione stabile. E ambedue le cose sono assurde. Nell'impossibilità di rimuovere tali due [cose] risiede una prova [che indica] (*dalīl*) che il tempo è eterno (*sarmadī*) e il mondo è eterno (*sarmadī*) e che il Primo li precede entrambi in virtù della Sua essenza, non altro⁴³.

Essenziale alla questione dell'assoluto togliimento del nulla è poi un passo all'interno della discussione della causalità in *Ilāhiyyāt* VIII⁴⁴. Avicenna stabilisce la finitezza delle cause e da que-

⁴³ K. *al-Taʿlīqāt*, [ed.] A. Badawī, al-hayʾ al-misriyya al-ʿamma li-l-kitaḥ, al-Qāhira 1973, p. 138, 21-26 [cf. l'edizione S. H. Mousavian, Iranian Institute of Philosophy, Tehran 1391/2012]; il passo non rientra fra quelli in comune con il testo di al-Fārābī. Cf. J. JOLIVET, *La répartition des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement*, in J. JOLIVET, Z. KALUZA, A. DE LEBEA (éd.), *Lectionum varietates: Hommage à Paul Vignaux* (1904-1987), Vrin, Paris 1991, pp. 49-65; così Jolivet (*La répartition*, p. 58): «Un existentiel (muḡḡid) ne donne pas l'existence à ce qu'il existe, à l'instant où celui-ci n'existe pas. Toute la discussion montre qu'Ibn Sīnā pense ici aux théologiens qui supposent aux êtres des essences, des quiddités, qui attendent en quelque sorte l'acte créateur dont leur viendra l'existence, comme si l'acte de l'agent s'exercât sur le néant: ce sont bien entendu des Muʾtazilites, encore qu'ils ne soient pas nommés [...] en critiquant la théorie muʾtazilite des essences inexistantes, il interdit tout contresens sur la doctrine de la choséité; elle n'implique aucune forme de platonisme, puisque l'essence avicennienne n'existe pas en elle-même, et que l'action de l'agent ne porte pas sur le néant». ⁴⁴ *Ilāh*, VIII, 342, 6-14 (cf. BERTOLACCI in *Le cose divine*, p. 640): «A partire da questo [argomento] e da quanto da noi spiegato in precedenza, è quindi evidente che il Necessariamente Esistente è numericamente uno e che tutto ciò che è al di fuori di Esso, se è considerata la sua essenza, è possibile per ciò che riguarda l'esistenza – ed è un causato, ed è chiaro inoltre che, nel

sta deduce – ciò che qui più interessa – la causalità che deve essere attribuita al Primo: una causalità che deve dare ragione dell'essere in assoluto, non di "un certo far essere". Il discorso configura anche una vera e propria deduzione del possibile a partire dai caratteri che si devono ascrivere al Principio: se il Primo è necessario, tutto ciò che è diverso dal Principio non può che rivelarsi possibile nell'essenza, e quindi causato, in quanto rievve o "ottiene" (*nāʿil*) l'esistenza. In poche righe, Avicenna propone così alcuni dei motivi fondanti dell'intero suo sistema: l'idea che la causalità del Primo, creatore o "instauratore" (*muḡḡid*) del mondo, consista nel *dare l'esistenza*; la composizione del causato, che in sé non è (*laysa*) ed è (*aysa*) in virtù del Principio, e la conseguente – fondamentale e problematica – corrispondenza tra la possibilità, che appartiene in sé al causato, e l'inesistenza, che questo in sé merita o cui ha diritto. E del resto l'identificazione tra possibilità e inesistenza a permettere di concepire l'anteriorità dell'inesistenza rispetto all'atto instaurativo del Primo nei termini di un'anteriorità essenziale e non temporale⁴⁵.

[rapporto che consiste] nell'esser causato (*maʿlūliyya*), [il possibile] ha senz'altro termine nel [Necessariamente Esistente]. A esclusione di quell'uno che per sé è uno e di quell'esistente che per sé è esistente, ogni cosa acquisisce quindi l'esistenza da qualcosa di diverso da sé: è (*aysa*) in virtù di ciò [che è diverso da sé] e in sé non è. Questo è il significato del fatto che una cosa è instaurata (*muḡḡad*) e cioè che ottiene l'esistenza da altro da sé: la sua essenza ha un'inesistenza che le spetta di diritto, assoluta, e questa non le spetta di diritto solo per la sua forma ma non per la sua materia, oppure per la sua materia ma non per la sua forma: l'inesistenza le spetta, piuttosto, per la sua totalità. Quindi, se la sua totalità non è accompagnata dalla necessità (*ḡaḍb* o *dal*) far esistere (*ḡad*) di ciò che la fa esistere, – e che si stima che ne sia separato – la sua inesistenza è necessaria nella sua totalità. Il fatto che [la cosa] sia fatta esistere, quindi, è a partire da ciò che la fa esistere nella sua totalità: in rapporto a quest'idea (*maʿnā*), non c'è una parte di essa che preceda la sua esistenza, né la sua materia, né la sua forma, se [la cosa] è dotata di materia e di forma».

⁴⁵ Cf. *Fluxus*, cit., pp. 266-269. Un'immagine – anch'essa tradizionale – torna spesso negli scritti avicenniani: il movimento della mano che muove la chiave nella toppa della porta è contemporaneo a quello della chiave, ma l'intelletto

Espresso nei termini della possibilità *della cosa*, il non essere non è un nulla che "esista" per un certo tempo prima della creazione. Il seguito del passo riprende, infatti, il riferimento al "dominio dell'inesistenza" che si riconosce già nel *Libro della genesi e del ritorno*: un'inesistenza che preceda nel tempo la creazione ne nega l'assolutezza perché, supponendo contraddittoriamente che il nulla abbia un'esistenza, gli attribuisce un "potere" sulle *sostanze* delle cose. In questo senso, una concezione della creazione che includa il tempo non è in grado di spiegare niente altro che una produzione relativa, ossia non un far essere la cosa in modo assoluto, ma un "certo far essere". Una volta posto il tempo, infatti, si deve porre *qualcosa che esista* nel tempo: un "non essere esistente nel tempo"; ma questo non è l'assoluto non essere che dovrebbe dar conto della *creatio ex nihilo*, bensì un non essere solo relativo che darebbe conto non di una creazione, ma di una trasformazione a partire da un substrato materiale⁴⁶. L'idea teologica della creazione dal nulla viene così definitivamente dissolta:

Il Tutto, dunque, in rapporto alla Causa prima è un instaurato (*inbda'*) e l'atto con cui è fatto esistere quel che esiste a partire dalla [Causa prima] non è certo tale da permettere all'inesistenza di avere potere sulle sostanze delle cose. Esso è invece un far esistere che, in ciò di cui si predica l'eternità, rende impossibile l'inesistenza in assoluto: questa è l'instaurazione (*ibda'*) assoluta e il far essere (*ta'yis*) assoluto e non un certo far essere⁴⁷.

sano stabilisce tra i due una precisa relazione di anteriorità che, non essendo temporale, è ontologica. *Ilaḥ*, IV, 1, p. 164, 18-165, 9. Cerni all'argomento nella tradizione, in McGINNIS, *Avicenna*, cit., p. 179 e n. 4 p. 273.

⁴⁶ In *Metafisica* IV, 2, Avicenna lo dichiara esplicitamente: il non-essere "che esiste" nel tempo è la potenza legata a un substrato, ossia la materia. (*Ilaḥ*, IV, 2, p. 181, 7-12).

⁴⁷ *Ilaḥ*, VIII, 3, p. 342, 15-17; *Liber de philo. prima*, p. 396. Qui l'idea di creazione rimanda al rapporto di causalità che Avicenna delinea nel libro VI (ma cf. anche l'esempio della chiave e della mano che muove la chiave nella toppa in IV, 1). Con "ciò di cui si predica l'eternità" Avicenna intende le

Il primo Principio è quindi per Avicenna una causa *continuativa* ed è proprio per questo causa dell'*instaurazione* (*ibda'*) o creazione assoluta del mondo. Il Primo non "agisce" nel senso più comune del termine: se l'agire (*fa'ala*) è definito come un atto delimitato da un "prima" e da un "poi", implicando perciò un *passaggio* dalla potenza all'atto, il Primo principio non può essere definito un agente. Il Primo semplicemente esiste e, dalla sua esistenza, consegue il mondo. Questo è il senso in cui Avicenna interpreta l'idea neoplatonica per cui essere e agire nel Primo coincidono (un'idea che si rivela nella nozione plotiniana di potere: la *dynamis* del Principio come opposta al *to dunameti* delle cose⁴⁸). Il concetto avicenniano di instaurazione (*ibda'*) costituisce così a un tempo una presa di distanza (sulla scia del neoplatonismo arabo e in particolare di Proclo)⁴⁹ dal modello della causalità aristotelica, e una risposta all'idea teologica della creazione.

sostanze intellettuali separate ed eterne, le sole ad essere "instaurate" in senso proprio (per questi temi nella tradizione latina, cf. la sintesi, ancora utile, di L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1984).

⁴⁸ Essere e agire e, in senso proprio, non essere e essere in atto; su questo, cf. l'anonimo commento al *Parmenide* di Platone attribuito a Porfirio da Hadot (cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus, Études augustinienes*, Paris 1968) e cf. P. HADOT, *Plotin. Porphyre: études néoplatoniciennes*, Les belles lettres, Paris 1999.

⁴⁹ Come rilevato da diversi studiosi, è da Proclo che Avicenna ricava molti degli argomenti con cui fonda l'idea di un Principio che sia causa d'essere di un mondo eterno; cf. H. A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York - Oxford 1987, e soprattutto J. McGINNIS, *What Underlies the Change from Potentiality to Possibility: A Select History of the Theory of Matter from Aristotle to Avicenna*, «Cadernos de História e Filosofia da Ciência: Substância e Matéria», eds. F. R. R. ÉVORA, M. A. D. CUSTÓDIO T. M. VERZA 3.17, 2007, pp. 259-278. Id., *Making something of nothing: Privation, possibility, and potentiality in Avicenna and Aquinas*, in «The Thomist», 76.4, 2012, pp. 551-575; Id., *The Eternity of the World: Proofs and Problems in Aristotle, Avicenna, and Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 88, 2, 2014, pp. 271-288.

La riformulazione dell'agire divino che la posizione di Avicenna così implicitamente suggerisce e la sua riduzione alla continuità dell'esistenza del Principio sono di un'importanza cruciale nel sistema avicenniano: costituiscono lo strumento concettuale necessario a sostituire l'idea di emanazione a quella di creazione, attribuendo al Principio un atto per così dire totale, unico e originario, e interessano il fondamento stesso dell'essere divino e del flusso (*ḥayd*) che ne deriva⁵⁰.

III. NON ESSERE E TOTALITÀ DELL'ESSERE

La nozione di inesistenza assoluta, in se stessa contraddittoria e imprevedibile, rimanda più o meno implicitamente alla nozione di tutto e totalità. Il passo già evocato di *Metafisica* VIII, 3 è in questo senso particolarmente significativo⁵¹: Avicenna vi presenta l'instaurazione o creazione assoluta (*ibdāʿ*), utilizzando precisamente il concetto di totalità: la creazione è l'atto che pone la cosa in essere nella sua totalità (*bi-kulliyati-hi; per suam totalitatem*). Il piano dell'essere (e dell'origine dell'essere) è quello del tutto e dell'assoluto che non può andare scomposto nelle parti e che non tollera la posizione di un sostrato (come è la materia) che lo preceda. E tuttavia – come va osservato – in Avicenna il venire all'essere in senso assoluto non è mai veramente indipendente dalla composizione. La composizione ha un senso metafisico forte anche al di là del nesso materia-forma: tutto quel che è prodotto è un "doppio"⁵². Si torna così – lo esibisce

il passaggio sul non essere (*laysa*) che la cosa merita in sé stessa – alla distinzione di essenza ed esistenza. La realtà è, infatti, sempre composizione. Lo è nel tempo, quando a essere considerate sono le cose del mondo sublunare (ed è allora composizione di materia e forma: la stessa possibilità nel tempo diventa materia⁵³). Lo è al di là del tempo (e quindi per forza di cose *a posteriori*), quando riguarda le cose del mondo celeste, le entità del mondo intellettuale che sono al di là del tempo, o quando riguarda, invece, le cose dello stesso mondo sublunare, una volta che esse siano considerate, non dal punto di vista fisico, bensì da quello metafisico dell'analisi dell'essere. Sul piano metafisico, infatti, a fare da contraltare alla nozione dell'emanazione basta un indeterminato assoluto (a dover essere spiegato è, infatti, il tutto), e tale indeterminato assoluto è la possibilità. L'idea di una composizione ontologica in tutto ciò che non è il Primo conduce così a una formulazione conclusiva: al di fuori del Principio, la totalità è composizione, di essenza ed esistenza, e poi di materia e forma. Allo stesso modo, l'inesistenza appare in un certo senso duplice o come raddoppiata: è, infatti, sempre e solo relativa. È relativa alla materia (quando si tratta del venire all'essere nel tempo; l'inesistente è allora tale solo *fitché non è causato*, e coincide in ultima istanza con lo stesso possibile nel tempo, che è tuttavia 'impossibile' in assenza di una causa); è relativa, invece, alla cosa stessa, alla sua essenza, che è sempre esistente solo in dipendenza della causa. La causa, tuttavia, non ha alcun potere sull'inesistenza che per sé appartiene alla cosa, l'inesistenza è *della cosa* ed equivale in ultima analisi all'essenza di essa (in sé non è: *laysa*: possibile e inesistente coincidono).

Come premesso, l'esame dell'uso da parte di Avicenna del concetto o non concetto di non-essere o inesistenza⁵⁴ permette una conclusione anche per quanto riguarda il Primo che, intanto è incomposto e uno, in quanto è solo essere o esistenza, laddove il suo esse-

⁵⁰ Negli autori della tradizione medievale latina del XIII secolo questa causalità – concepita sulla scia del Neoplatonismo e del neoplatonismo arabo – è

causa essenziale, cf. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005, pp. 200-210; A. DE LIBERA, *Causa (- essentialis)*, in S. AURoux, *Les Notions philosophiques*, Presses universitaires de France, Paris 1990, vol. 1, p. 283.

⁵¹ *Ilāhī*, VIII, 3, p. 342, 6-17; v. *supra*, n. 44; cfr. p. 240 e n. 47.

⁵² *Ilāhī*, I, 7, p. 47, 18-19.

⁵³ V. *supra*, n. 46.

⁵⁴ Un'indagine terminologica a partire dai diversi modi di dire il non essere (*adamī, mā dūmī, laysa, la wuḡūd, lā šayʿ*) permetterebbe di distinguere i vari sensi del non-essere relativo.

re coincide con il suo agire, senza alcuna limitazione dipendente dall'essenza. Per Avicenna l'Uno (il Principio uno) non è al di sopra dell'essere, ma al di sopra o al di là della quiddità. Tutta la concezione dell'essere che non è il Principio e dal Principio deriva poggia in Avicenna sulla scissione – e quindi la composizione – dei due elementi concettuali che lo compongono: l'essenza e l'esistenza, riuniti in una totalità che, da una parte, si oppone alla semplicità del Primo e, dall'altra, non pone – contraddittoriamente – il non essere o nulla come fosse una "cosa" di fronte al Principio⁵⁵.

RIASSUNTO

Uno dei temi in cui più evidente è l'elaborazione – e l'alterazione – da parte di Avicenna (Ibn Sīnā, 980-1037) del pensiero aristotelico è legato alla questione del non essere. E, infatti, proprio a partire dalla discussione dedicata al passaggio dal non essere all'essere – e cioè all'origine del mondo – che si può verificare l'originalità di alcuni elementi essenziali dell'ontologia avicenniana, in particolare per quel che riguarda il mondo e la sua relazione con il Principio. Il mondo, in sé non necessario, è un *doppio* e quindi – in un certo senso – un composto. Proprio nella negazione di ogni composizione si inscrive, invece, la definizione del Primo Principio. La nozione di assoluta semplicità si rivela per altro la chiave per comprendere il senso che Avicenna ascrive all'agire divino, non interamente riconducibile alla categoria aristotelica dell'atto, e per cogliere quindi il senso ultimo della fondamentale coincidenza, nel Primo, di essere e agire.

ABSTRACT

One of the topics that most strikingly reveal that Avicenna (Ibn Sīnā, 980-1037) is elaborating – and altering – Aristotle's thought is related to the question of non-being. The analysis of the transition from non-being to being, and hence of the origin of the world, allows us to highlight the originality of some essential elements of Avicenna's ontology, particularly as regards the world and its relationship to the Principle. The world, which is in itself not necessary, is in itself *dual* (a *duality*), and thus – to some extent – a compound. The negation of any composition is, instead, a salient part of the definition of the First Principle. The notion of absolute simplicity is also the key to understanding the meaning Avicenna ascribes to divine action, which cannot be found in its entirety in the Aristotelian category of act, as well as the ultimate import of the essential coincidence, in the First Principle, of being and acting.

⁵⁵ Ho esaminato un altro senso in cui il mondo dei possibili può essere detto esistere di fronte a Dio, in O. LIZZINI, 'A mysterious order of possibles'. *Some remarks on the views of Avicenna and Aquinas on creation: al-Ilāhiyyāt, the Quaestiones De potentia and Beatrice Zedler's interpretation*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 88 (2014), pp. 237-270.